Piotr Mazurkiewicz

Przebaczenie i pojednanie

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 1 (1), 7-32

2006

ks. Piotr Mazurkiewicz

Przebaczenie i pojednanie

W wydanym po dramatycznych wydarzeniach z 11 września 2001 r. Orędziu na Światowy Dzień Pokoju, Jan Paweł II zapisał bardzo osobiste przemyślenia na temat możliwości ustanowienia w świecie pokoju prawdziwie godnego człowieka: „Ostatnie wydarzenia i wspomniana straszliwa masakra skłoniła mnie do podjęcia refleksji, która często pojawiała się w głębi mojego serca, gdy wspominam wypadki historyczne, które naznaczyły moje życie, szczególnie w latach młodości. (…) Wiele razy zastanawiałem się nad pytaniem: w jaki sposób można przywrócić pełny porządek moralny i społeczny, tak barbarzyńsko pogwałcony? Rozważając rzecz w świetle Objawienia biblijnego doszedłem do przekonania, że pogwałcony porządek można przywrócić w pełni jedynie wtedy, gdy powiążemy ze sobą sprawiedliwość i przebaczenie. Filarami prawdziwego pokoju są sprawiedliwość i ten szczególny rodzaj miłości, jakim jest przebaczenie”[1].

Wątek przebaczenia jako warunek pokoju niejednokrotnie pojawia się w nauczaniu Papieża. Ma to miejsce zarówno w kontekście tragedii ruandyjskiej czy

[1] Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2002 r., 2. W: Tenże, *Świat nie jest zamęt…*, Akademia Dyplomatyczna Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa 2003, s. 305.

[2] Por. Tenże, *Bóg jest po stronie uciśnionych*. Msza św. o pokój na Bałkanach, Castel Gandolfo, 8 września 1994 r., L'Osservatore Romano wyd. pol. (dalej: ORpol.) 11 (167) 1994, s. 10-13; Tenże, *Przebaczyć i prosić o przebaczenie*. Msza św. na hipodromie, Zagrzeb, 11 września 1994 r., ORpol. 11 (167) 1994, s. 23; Tenże, *Chrystus Rzecznikiem naszego pojednania*. Msza św. na stadionie Koševo, Sarajewo, 13 kwietnia 1997 r., ORpol. 6 (193) 1997, s. 12–14.

bałkańskiej, terrorystycznych zamachów, jak i międzynarodowych konfliktów zbrojnych. Także szkicując swój program dla Europy Środkowej i Wschodniej Jan Paweł II wielekroć podkreślał, że pierwszym i najważniejszym słowem po okresie propagowania ideologicznej walki jest „przebaczenie”[2]. Mówiąc o przebaczeniu i pojednaniu, Papież często przywoływał słowa wypowiedziane przez Pawła VI podczas Soboru Watykańskiego II, a podjęte później przez biskupów polskich w liście do biskupów niemieckich: „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”[3].

Motywy przebaczenia

Niemal spontanicznym odruchem w reakcji na doznane zło jest chęć odwetu. Uświadomienie sobie przez człowieka doznanej krzywdy, tego, że coś „w nim” lub coś „jego” zostało zniszczone, popycha go do analogicznego działania, do zniszczenia innego lub zniszczenia tego, co jest dla niego wartością. Ów niemal naturalny odruch może wpisywać się w logikę zemsty „doskonałej”, opisaną w pieśni Lameka (por. Rdz 4, 23-24), albo przybierać bardziej „cywilizowaną” formę, zmierzającą jedynie do perfekcyjnego wyrównania rachunku krzywd: życie za życie, oko za oko, siniec za siniec (por. Wj 21, 23-25).

Przebaczenie wydaje się stać w konflikcie z ludzką naturą, co sprawia, że często przyjmowane jest jako godna potępienia oznaka słabości. Mielibyśmy więc prosić o przebaczenie jedynie wówczas, gdy jesteśmy zbyt słabi fizycznie lub psychicznie, aby podjąć dalszą walkę. Brak tych zasobów prowadziłby do przyjęcia pozycji podporządkowanej, nigdy jednak do rzeczywistego pogodzenia się z takim stanem rzeczy. Podejście to charakteryzuje krótkowzroczność. Może się bowiem wydawać, że to dzięki zwycięstwu w walce, a więc za sprawą przemocy, możliwe jest przywrócenie sprawiedliwości, zapewnienie właściwej ochrony ludzkiego życia, godności i wolności. Tymczasem przemoc przynosi

[3] Por. Paweł VI, Przemówienie na uroczyste rozpoczęcie drugiej sesji Soboru Ekumenicznego Watykańskiego II, 29 września 1963 r., http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_ 19630929_concilio-vaticano-ii_lt.html

co najwyżej pozorny zysk, natomiast zawsze realną i trwałą stratę. Nigdy nie rozwiązuje rzeczywistych problemów społecznych czy politycznych, w dłuższej zaś perspektywie jest przeciw-skuteczna. Jest rodzajem kłamstwa, gdyż ostatecznie zawsze burzy to, co pierwotnie obiecywała bronić[4].

Odpłata nie unicestwia popełnionej zbrodni. Raczej dodaje jedną krzywdę do drugiej, pomnażając liczbę osób upokorzonych i pragnących rewanżu. Ponieważ każda ludzka wina jest nieodwracalna i „wieczna"; ponieważ przez wzgląd na przodków i na to kim się jest samemu istnieje zakaz zapominania; ponieważ każda krzywda domaga się wyrównania, a „doskonałe" wyrównanie nie jest możliwe, przeszłość całkowicie determinuje przyszłość. Wszystko toczy się „po staremu", wciąż według tych samych praw, tymi samymi koleinami. Ale to „po staremu" oznacza poddanie człowieka i społeczeństw „tyranii pamięci" i „przymusowi powtarzania"; oznacza pozbawienie ich wolności i pchnięcie w objęcia automatyzmu. Mechanizm błędnego koła zemsty polega na swoistym przymusie odnawiania zbrodni, którego ludzie doświadczają na podobieństwo praw przyrody. Chociaż ma on głównie charakter psychiczny i społeczny, bardzo często czują się wobec niego całkowicie bezwolni, niczym uczniowie czarnoksiężnika, którym zabrakło magicznej formuły zdolnej zniweczyć czar.

Aby wolność odzyskać, a tym samym odzyskać możność kierowania własnym życiem, w historii musi pojawić się *novum* w postaci władzy uwalniania od „grzechów" przeszłości. „Tylko przez ciągłe wzajemne uwalnianie się od tego, co czynią - pisze Hannah Arendt - ludzie mogą pozostawać wolnymi podmiotami działania (*agents*), tylko przez ciągłą gotowość do zmiany postanowień i zaczynania na nowo można im zaufać z tak wielką mocą, jaka cechuje rozpoczynanie czegoś nowego"[5]. Taką władzę uwalniania ma przebaczenie. „Jest [ono] jedyną reakcją, która nie po prostu od-działuje (*re-act*), ale działa na nowo i nieoczekiwanie, nieuwarunkowana przez akt, który ją wywołał, a zatem uwalniając od jego konsekwencji zarówno tego, kto przebacza, jak i tego, komu się przebacza.

4 Por. Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*, 10, dz. cyt., s. 310; Tenże, *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2005 r., 4, ORpol, 2 (271) 2005, s. 5.

5 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 261–262.

Wolność zawarta w naukach Jezusa o przebaczeniu jest wolnością od zemsty, zamykającej zarówno sprawcę, jak i ofiarę (*sufferer*) w nieubłaganym automatyzmie procesu działania, który sam z siebie nigdy nie może dobiec końca"[6]. Jeśli więc chcemy chociaż na chwilę zatrzymać błędne koło odpłacania złem za zło, które pozostawia za sobą wyłącznie ruiny i zgliszcza, przebaczenie staje się zwykłą koniecznością. Tylko ono potrafi wyzwolić ludzkość z konieczności podążania koleiną wytyczoną przez śmiercionośną rutynę odwetu. „Bez niego stare rany nadal będą krwawić, podsycając w kolejnych pokoleniach zawziętą nienawiść, która jest źródłem zemsty i wciąż nowych zniszczeń"[7]. Bez niego trwały pokój między ludźmi nie będzie możliwy.

Przebaczenie rodzi się najpierw w sercu człowieka, a dopiero później staje się faktem społecznym. Instytucje w ścisłym sensie – poza sytuacjami, gdy chodzi o winę kryminalną – nie mogą przebaczać[8]. Mogą jedynie wykonywać symboliczne gesty czy tworzyć procedury, które wskazywałyby na możliwość przebaczenia i pojednania, oraz zmierzałyby do upowszechnienia tych ostatecznie indywidualnych decyzji o zdystansowaniu się człowieka do pewnych swoich czynów i o wybaczeniu drugiemu doznanych krzywd.

Przebaczenie nie jest spontanicznym odruchem, ale aktem osobistej decyzji, wyborem serca, które sprzeciwia się samorzutnej reakcji, by złem odpowiadać na zło. Zawsze zawiera w sobie element obdarowania przeciwnika tym, co – zgodnie ze ścisłą miarą sprawiedliwości – jemu się nie należy. Jest to gotowość do poniesienia pewnej straty, która dopiero w dłuższej perspektywie może zamienić się w realny zysk, a więc okazać się stratą jedynie pozorną. Jako akt bezinteresownej miłości, wymaga tak wielkiej siły duchowej i tak wysokiej miary odwagi moralnej – niekiedy wręcz heroizmu, że same pragmatyczne racje najczęściej nie byłyby wystarczające.

---

[6] Tamże, s. 262.

[7] Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1997 r., 1. W: Tenże, *Świat nie jest zamęt…*, Akademia Dyplomatyczna Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa 2003, s. 248.

[8] Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 287–288.

Analizę aktu przebaczenia Robert Spaemann rozpoczyna od opisu statusu ontologicznego człowieka. Można powiedzieć, że wypracowuje racje antropologiczne przemawiające na rzecz priorytetu przebaczenia. Pierwszym typem przebaczenia, jakiego musimy sobie nawzajem udzielić jest wybaczenie skończoności naszej ludzkiej natury. Ponieważ jego przedmiotem jest nasz byt – to, jacy jesteśmy, a nie jakikolwiek czyn dokonany przez człowieka - Spaemann nazywa je „przebaczeniem ontologicznym". Z natury jesteśmy istotami skończonymi, nie do końca „przebudzonymi", zawsze nie w pełni świadomymi tego, co czynimy. „Zdanie: «Nie wiedzą, co czynią» to komentarz do wszelkiego ludzkiego działania, które nie jest wyrazem czystej miłości, a zarazem podstawa do prośby: «Przebacz im»"[9]. Nie jesteśmy nigdy dostatecznie wrażliwi na innych, aby nie obciążać ich swoją osobą, nie stawać się dla nich przyczyną niedogodności; nie jesteśmy nigdy wystarczająco uważni, aby ich nieświadomie nie krzywdzić. U źródeł tej postawy tkwi pozornie niewinna *amour de soi*. Kiedy człowiek doświadcza „przebudzenia", na widok owej miłości własnej doznaje zawstydzenia. Poznaje bowiem, że nieuwaga była zawiniona; że skoro wie teraz, to mógł był wiedzieć także wówczas. Swoją poprzednią nieuwagę pojmuje zatem jako winę. Nie jest to jednak wina moralna, ale właśnie ontologiczna. Rozpoznanie tego stanu „ontologicznej anomalii" jest już następstwem nawrócenia. Jest bowiem odkryciem, że nikt z nas nie może wydać kategorycznego sądu odnośnie motywów tak własnego działania, jak i motywów innych ludzi. Prowadzi to do pewnej formy wyrozumiałości, która jest owocem „ontologicznego przebaczenia", to oznaczy uznania, że „oddajemy sprawiedliwość i szanujemy godność naszego bliźniego tylko wtedy, gdy nie traktujemy go z pełną powagą. Traktowanie człowieka z pełną powagą równałoby się jego zniszczeniu, żądałoby bowiem od niego zbyt wiele"[10]. Przebaczenie oznacza pozwolenie drugiemu na niedotrzymanie obietnicy, jaką jest on sam jako istota rozumna. Reliktem prośby o tego typu przebaczenie, którym w sposób nieuświadomiony posługujemy się na co dzień, jest zwykła formuła grzecznościowa. Sakramentalne „przepraszam", jakie wypowiadamy w autobusie, prosząc, aby ktoś poniósł ze względu na nas pewną niedogodność, usuwając się nam z drogi. Chcemy przez nie wyrazić, że jesteśmy

[9] R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 248.

[10] Tamże, s. 248.

wrażliwi na drugiego człowieka, który poniósł ze względu na nas jakiś uszczerbek; że jest on nam bliższy niż wynikałoby to z naszego działania.

W podobnym kierunku zmierza opisana przez Karla Jaspera kategoria winy metafizycznej. Opiera się ona na przekonaniu, że „istnieje solidarność między ludźmi jako ludźmi, na mocy której każdy obarczony jest współodpowiedzialnością za wszelkie zło i wszelką niesprawiedliwość na ziemi, a zwłaszcza za przestępstwa dokonane w jego obecności lub za jego wiedzą”[11]. Istotę owej solidarności możemy spróbować przybliżyć na hipotetycznym przykładzie. Wyobraźmy sobie, że w czasie klęski głodu stajemy w kolejce po darmowy chleb. Po godzinach oczekiwania, gdy dochodzimy do lady, okazuje się, że bochenek, który nam wydają jest już ostatni. Za nami stoją inni, dla których chleba nie starczyło. Odejdą z niczym. Być może nigdy już nie wrócą. Moglibyśmy podzielić się „naszym” chlebem. Być może wówczas nie wystarczyłoby go dla naszych bliskich. Ale tym jednym chlebem możemy podzielić się z jedynie tym, który stoi bezpośrednio za naszymi plecami. Każdy z nas zaniesie do domu tylko pół bochenka. Nie możemy jednak podzielić się tym jednym chlebem ze wszystkimi, którzy patrzą na nas głodnymi oczami. Nawet gdybyśmy zdobyli się na gest całkowitej rezygnacji, niczego to nie zmienia. Całe rzesze i tak odejdą z pustymi rękami. Zabieramy więc „nasz” bochenek i wracamy do domu. Ale przyciskając ten chleb do piersi, musimy przejść obok wszystkich, którzy stali na darmo. Nie wolno nam się wymknąć chyłkiem. Musimy spojrzeć im w oczy tak, aby w tym spojrzeniu dostrzegli metafizyczne „przepraszam”. Nie z naszej przecież winy nie wystarczyło. Nie z naszej winy odejdą z niczym. Ale jesteśmy wrażliwi, zdajemy sobie sprawę, że także w ich domach czekają głodne dzieci, rozumiemy ich dramat, znamy uczucia, których doświadczają w tej chwili i wiemy, że jutro podobny los może spotkać każdego z nas.

Przykład ten przedstawia winę metafizyczną z rodzaju tych lżejszych do uniesienia. Jaspers zaś opisał tę kategorię winy w imieniu tych, którzy przeżyli drugą wojnę światową, podczas gdy inni obok nich byli mordowani, a więc którzy – zdaniem filozofa – nie wypełnili swojej odpowiedzialności uczynienia wszystkiego co możliwe, aby ocalić standardy prawdziwie ludzkiej cywilizacji. „Jeśli

[11] K. Jaspers, *Problem winy*, Więź 9 (197) 1974, s. 80.

nie naraziłem życia, aby zapobiec morderstwu innych ludzi, lecz byłem biernym obserwatorem, poczuwam się do winy, której nie da się pojąć w kategoriach prawnych, politycznych i moralnych. Fakt, że jeszcze żyję, chociaż takie rzeczy miały miejsce, obarcza mnie winą, której nic zmacać nie zdoła. (…) W obliczu zbrodni na kimś popełnionej lub gdy idzie o podział środków fizycznie do życia niezbędnych obowiązuje wszędzie między ludźmi zasada, że uratować się lub zginąć mogą tylko razem. (…) Ale na tym, że solidarność ta nie obejmuje ogółu ludzi, ogółu obywateli państwa ani nawet ogółu członków grup pomniejszych, lecz ogranicza się do ludzi najściślej związanych, na tym polega wina nas wszystkich"[12]. Mamy zatem ważki powód, aby prosić o przebaczenie, ale instancją, która może go udzielić jest wyłącznie Bóg.

Docieramy w ten sposób do racji teologicznych nakazujących człowiekowi dążenie do przebaczenia i pojednania. We wspomnianych wystąpieniach Pawła VI, jak i w tekstach Jana Pawła II uderza, że prośbę o przebaczenie adresują oni najpierw do Boga, a dopiero w następnej kolejności do ludzi, którzy mogli poczuć się skrzywdzeni konkretnymi czynami. Jeśli bowiem pytamy o najgłębsze motywy skłaniające człowieka do wybaczenia i prośby o wybaczenie, docieramy do argumentów ściśle teologicznych. Człowiek stając przed Bogiem odkrywa ostateczną prawdę o sobie samym, jako istocie słabej i grzesznej. Instynktownie próbuje ukryć się przed Bogiem, jak Adam pośród krzaków (por. Rdz 3, 1-24). Nie tylko zresztą przed Bogiem, ale jak ukazują to dalsze wersety Księgi Rodzaju, próbuje ukryć prawdę o sobie i swoim czynie także przed drugim człowiekiem, a nawet przed samym sobą. Mężczyzna przerzuca odpowiedzialność na kobietę, którą Bóg postawił u jego boku, a więc ostatecznie na samego Boga. Kobieta zaś na węża, który podszedł ją podstępnie. Przerzucanie odpowiedzialności związane jest zapewne z zawstydzeniem, jakie rodzi się w człowieku, gdy wyczuwa, choćby tylko intuicyjnie, że zawiódł pokładane w nim zaufanie, ale także z wewnętrznym przekonaniem, że jego czyn zasługuje na karę. Nie tylko jednak jego czyn godny jest potępienia, ale także on sam, jako sprawca „takich rzeczy", pozbawiony jest wartości. Być widzianym przez Boga w całej prawdzie swojego bytu, wydaje się mu czymś przerażającym. Trwoga, jaka opanowuje człowieka wynika jednak głównie

[12] Tamże, s. 81.

z faktu, że samoświadomość grzesznika najczęściej nie uwzględnia zawsze obecnej w Bożym spojrzeniu na człowieka miłości miłosiernej. Bóg stworzył człowieka jako istotę skończoną, to znaczy niedoskonałą, która zawsze będzie potrzebować przebaczenia. „Na pytanie, dlaczego po upadku aniołów Bóg stworzył człowieka, św. Ambroży odpowiedział: po tym doświadczeniu Bóg chciał mieć do czynienia z istotami, którym mógłby przebaczyć”[13]. Odkrycie miłosiernego spojrzenia Boga chronić powinno człowieka przed pewnym rodzajem pychy ontologicznej, która sprawia, że trudno mu się pogodzić ze swoją kondycją istoty skończonej, że nie chce sobie przebaczyć niedoskonałości własnej natury. Chciałby być „jak Bóg”, podczas gdy jest „tylko” człowiekiem. Ontologiczna niedoskonałość, w świetle wiary, nie jest jednak czymś przypadkowym, ale chcianym i wybranym przez samego Boga, aby mógł okazywać miłosierdzie, aby mógł przebaczać.

Doświadczenie przebaczenia otrzymanego od Boga, który ludzkie grzechy zapisuje jedynie na piasku (por. J 8, 6), aby móc je wszystkie puścić w niepamięć (por. Iz 38,17), który „nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według naszych win nam nie odpłaca” (Ps 103, 10), który wstawia się za nami w obliczu naszych najcięższych zbrodni – „Ojcze przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,24) – powoduje/powinno powodować w sercu człowieka wybuch wdzięczności. Oto ciężary z moich pleców zostały zdjęte, a moja wartość przywrócona została mi na nowo. W encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II zwraca uwagę na pewną istotną trudność psychologiczną w przyjmowaniu przebaczenia. Jeśli człowiek nie potrafi dostrzec, że za doznanym miłosierdziem stoi autentyczna miłość do grzesznika, która wybucha radością w obliczu jego nawrócenia, przebaczenie nie zostanie przez niego głęboko zaakceptowane i, pomimo świadomości, że został hojnie obdarowany, pozostanie w nim gorzki resentyment. „Miłość taka – pisze Papież – zdolna jest do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy zaś to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i «dowartościowany». Ojciec ukazuje mu nade wszystko radość z tego, że «się odnalazł», z tego, że «ożył»”[14].

[13] R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, dz. cyt., s. 248.

14 Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 6. W: Tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 102.

Przebaczenie nie skłania człowieka do tego, aby sobą pogardził, lecz aby sam siebie odkrył na nowo. Zawsze zawiera w sobie moment usprawiedliwienia, moment ujawnienia prawdy: „Nie byłeś w pełni świadomy. Naprawdę nie widziałeś co czynisz". Dzieje się tak ponieważ tylko miłość jest w pełni wrażliwa, tylko miłość potrafi dotrzeć do najintymniejszych głębin jego jestestwa, odsłonić, ale i zrozumieć całą prawdę o człowieku.

Uświadomienie sobie własnej kondycji istoty, która domaga się, aby Bóg był dla niej pobłażliwy, a następnie odkrycie, że pobłażliwość ta jest zakorzeniona w miłości, powinno zaowocować postawą współczucia wobec wszelkiego stworzenia. Rodzi się wówczas spontaniczna skłonność do tego, aby dobro doznane w relacji wertykalnej przenosić w relacje horyzontalne[15]. Arendt zwraca uwagę na fakt, iż władza przebaczania, zgodnie z nauczaniem Jezusa, nie jest zarezerwowana wyłącznie Bogu. Zdolność przebaczania, a więc niwelowania konsekwencji złego działania, jest także w mocy człowieka. Zniweczenie uczynków przeszłości i ich konsekwencji, a więc uwalnianie człowieka od „wieczności" winy, możliwe jest tylko za sprawą przebaczenia. Przebaczenia potrzebują nie tylko nasi bliźni, ale również my sami. Nie tylko innych, ale również nas niszczą zadawnione i skrycie w sercu przechowywane urazy. Resentymenty trzymają nas w niewoli. Nie pozwalają wierzyć w człowieka, w miłość, w to, że my sami jesteśmy miłowani. Patrzymy ludziom w oczy z podejrzliwością. Nawet Bóg wydaje się kimś niepewnym. Odpuszczenie dłużnikom, to sposób na wyzwolenie się od ciężaru złej przeszłości. W tej roli Bóg nie może jednak zastąpić człowieka. Nie ma władzy, by darować winy w jego imieniu. „Władza ta [przebaczania] nie pochodzi od Boga – wtedy byłoby tak, jakby wybaczał nie człowiek, lecz Bóg za pośrednictwem istot ludzkich – lecz przeciwnie, ludzie muszą ją uruchamiać w stosunku do siebie nawzajem i dopiero wówczas mogą mieć nadzieję, że Bóg też im przebaczy"[16]. Bóg nie tyle nie chce wybaczyć ludziom win w stopniu większym, niż uczynili to wobec bliźnich; On nie

[15] „Dlaczego więc nie czynić innym tego, co każdy z nas pragnie, by jemu czyniono? Każdy człowiek żywi nadzieję, że będzie mógł zacząć nowe życie i nie pozostanie na zawsze więźniem swych win i błędów. Marzy, że będzie mógł na nowo skierować wzrok ku przyszłości, aby odzyskać ufność i zaangażowanie" (Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*, 8, dz. cyt., s. 309).

[16] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 260.

może tego uczynić, podobnie, jak bez pomocy człowieka nie może go zbawić. Simone Weil uzasadnia to następująco: „Odpuszczenie win – to ubóstwo duchowe, obnażenie duchowe – to śmierć. Jeżeli najzupełniej zgadzamy się na taką śmierć, wtedy możemy prosić Boga, byśmy ożyli oczyszczeni ze zła, które w nas tkwi. Prośba o odpuszczenie naszych win – to prośba o zmazanie zła, które jest w nas. Przebaczenie – to oczyszczenie. Nawet sam Bóg nie może przebaczyć zła, które jest w nas i pozostaje. Gdy Bóg nas przeniesie w stan doskonałości, odpuści nam nasze winy. Do tej chwili Bóg odpuszcza nasze winy częściowo, w miarę jak my odpuszczamy naszym winowajcom"[17]. Nie możemy zostać doskonale oczyszczeni, jak długo trzymamy się kurczowo własnych grzechów lub grzechów naszych bliźnich; dopóki pozostajemy więźniami dumy, zawziętości, bezwzględności czy zawiści.

Dodatkowym argumentem w przypadku chrześcijanina przemawiającym za postawą gotowości do wybaczania jest prośba adresowana przez niego do Boga w Modlitwie Pańskiej. „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom" (Mt 6,12) – tymi słowami zachęcamy Boga, aby nasz stosunek do drugiego człowieka przyjął On za wzór swojego odniesienia do nas samych. „Słowo «jako» - pisze Jan Paweł II – oznacza tu, że Jezus pozwala nam decydować o tym, jaką miarą będziemy sądzeni przez Boga. Przypowieść o niewdzięcznym słudze, ukaranym za brak miłosierdzia wobec bliźniego (por. Mt 18, 23-35) poucza nas, że kto nie jest gotów przebaczyć, tym samym pozbawia się Bożego przebaczenia: «Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu» (Mt 18, 35)"[18]. Weil opatruje słowa Modlitwy Pańskiej następującym komentarzem: „Odpuszczenie dłużnikom oznacza całkowitą rezygnację z przeszłości. Trzeba przyjąć, że przyszłość jest jeszcze czysta i nienaruszona, ściśle związana z przeszłością więzami, których nie znamy, jednakże zupełnie wolna od tych więzów, które nasza imaginacja chciałaby jej narzucić. (...) Wyrzekając się stanowczo przeszłości możemy błagać Boga, żeby nasze dawne grzechy nie wnosiły do duszy owoców zła i zgubnych pomyłek. Dopóki jesteśmy związani z przeszłością – nawet sam Bóg nie może wstrzymać tego strasznego owocowania. Nie

[17] S. Weil, *Ojcze nasz.* W: M. Jędraszewski, *Modlitewnik filozofów*, Pallottinum, Poznań 1997, s. 289.
[18] Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju*, 6, dz. cyt., s. 254.

możemy być przywiązani do przeszłości – nie przywiązując się równocześnie do naszych zbrodni, ponieważ nie jest nam znana istota tkwiącego w nas zła"[19].

Struktura aktu przebaczenia

Przebaczenie ontologiczne, choć jest podstawą wszelkich innych form przebaczenia, nie ujawnia jeszcze specyficznie ludzkiego charakteru, gdyż oparte jest na zasadzie wzajemności. Dopiero tam, gdzie zasada wzajemności zostaje naruszona może objawić się ów specyficznie ludzki rys bezinteresownego obdarowania krzywdziciela. Docieramy w ten sposób do moralnej formy przebaczenia, oznaczającego wybaczenie doznanego zła i niesprawiedliwości.

Przebaczenie zakłada winę, to znaczy „wolność osoby, która «sama» – a nie jej z góry dane uposażenie jakościowe – jest racją jej działania"[20]. Musi więc istnieć podmiot, któremu można przypisać określone czyny i który ponosi za nie odpowiedzialność. Poprzez swój czyn człowiek ów w jakimś stopniu się dookreślił. Zarazem jednak osoba poprzez swoją decyzję nie określiła się definitywnie w swoim uposażeniu jakościowym. Jej tożsamość osobowa jest czymś więcej niż sumą wrodzonych i nabytych predykatów. Człowiek wprawdzie nie może odwołać tego, co się stało i tego kim stał się z własnej winy, ale możliwe jest rozdzielenie związku między podmiotem, a jego działaniami, między „grzechem" a „grzesznikiem". Z jednej więc strony mamy do czynienia z „wiecznością" winy, której doświadcza człowiek, nawet jeśli już się zmienił i nie byłby więcej zdolny do „takich rzeczy". Z drugiej zaś strony, może się on zdystansować wobec swojego czynu, może go – poprzez akt żalu – odepchnąć. „Podmiot – pisze Spaemann – może «wycofać się» z bycia-takim-oto, nie odrzucając odpowiedzialności za to, że taki był i tak właśnie postępował"[21]. Akt żalu oznacza nie tylko wewnętrzne rozstanie się z czynem, ale także jego „przepracowanie" – używając terminologii Freuda – i „przewartościowanie", co pozwala podmiotowi

[19] S. Weil, *Ojcze nasz*, dz. cyt., s. 288.

[20] R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś,* dz. cyt., s. 286.

[21] R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, dz. cyt., s. 253.

na nową integrację tego czynu w to, kim jest on sam, jako osoba. Przebaczenie zakłada tę właśnie zdolność winowajcy do zdystansowania się wobec własnego czynu, wobec tego sposobu bycia, z którego czyn ten wynikał, do wyjścia poza jego bycie-takim-oto.

Przemiana taka możliwa jest dzięki temu, co Spaemann nazywa „przebudzeniem się do rzeczywistości". „Człowiek zaczyna wówczas widzieć to, kim był dotąd w nowej perspektywie. To, co z miejsca, w którym znajdował się poprzednio, wydawało mu się konieczne, teraz już się takim nie wydaje; winę stanowiło to, że było się w tym właśnie miejscu"[22]. Owo miejsce oznacza skoncentrowanie się na sobie; traktowanie innych jedynie jako środka do osiągnięcia własnych celów. Zmiana perspektywy jest aktem samotranscendencji, odwrotnością *curvatio in seipsum*, odkryciem, że podmiot nie jest jedyną w świecie osobą, to znaczy bytem niesprowadzalnym do poziomu środków do celu, ale będącym celem samym w sobie. „Jednak tego kroku, w którym przyjmuje się winę, zarazem ją przezwyciężając, nikt nie może uczynić sam"[23]. W samotności można wprawdzie winę/zdolność do winy rozpoznać, ale jeśli nie towarzyszy temu uznanie, że jest się komuś coś winnym, że ma się wobec kogoś dług, że było się zagrożeniem dla czyjejś egzystencji, jeśli pragnie się tę winę niejako zatrzymać „dla siebie", oznacza to, że nie uznało się jej jeszcze za winę[24]. Spojrzenie rzeczywistej winie prosto w oczy rodzi w człowieku pragnienie jej przezwyciężenia. Aby dokonać aktu samo-transcedencji, to znaczy zaistnieć w pełni jako osoba, winowajca potrzebuje jednak pomocy z zewnątrz, uznania go przez innych za osobę.

Niezbędna pomoc polega na gotowości innych, zwłaszcza pokrzywdzonych, do nieutożsamiania winnego z jego faktycznym uposażeniem jakościowym. Potrzebuje on przyzwolenia innych osób na nowe samo-zdefiniowanie w stosunku do tego, co uczynił. Przyzwolenia tego nikt nie może sam sobie udzielić. Nikt nie może przebaczyć samemu sobie. Jest niejako skazany na wypowiedzenie i skierowanie do drugiego człowieka prośby o win odpuszczenie. Mamy tu do czynienia z wyraźną asymetrią. Istnieje bowiem obowiązek przebaczenia, ale

[22] Tamże, s.253.

[23] Tamże, s.253.

[24] Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 354–355.

nie odpowiada mu żadne prawo do otrzymania przebaczenia. „Winny nie wnosi roszczenia do przebaczenia. Może tylko o nie prosić. Natomiast na «wierzycielu» ciąży obowiązek odpowiedzenia na tę prośbę. Jeśli zaś tego nie czyni, to on sam popada w ową *curvatio*, która przesłania bycie osobą”[25]. Jeśli na prośbę o pozwolenie na „bycie innym”, odpowiada: „taki już jesteś i inny nie będziesz”, sam w pewnym sensie zaciąga winę, ponieważ nieprzejednanie jest złem. Jeśli zaś odpowiada pozytywnie, jeśli nie skłania drugiego, aby sobą pogardził, lecz zaprasza do tego, aby siebie odkrył, współdziała w powrocie winowajcy do bycia w pełni podmiotem, w odzyskaniu przez niego wolności. Mamy wówczas do czynienia z aktem twórczym, w którym poprzez stwierdzenie: „nie jesteś już taki”, dochodzi niejako do powołania do istnienia nowej osoby.

Wydaje się, że wśród wstępnych warunków umożliwiających uzyskanie przebaczenia wymienić należy uznanie przez sprawcę własnej winy i skierowaną do pokrzywdzonego prośbę o przebaczenie. Spaemann stawia jednak pytanie o rzeczywiste następstwo tych wydarzeń. Jeśli bowiem przebaczenie umożliwia sprawcy zdystansowanie się w stosunku do swoich czynów, to czy owo zdystansowanie może być wstępnym warunkiem uzyskania przebaczenia? Czy zatem przyzwolenie przebaczającego poprzedza czasowo wewnętrzny dystans, czy też to dystans jest warunkiem uzyskania tego przyzwolenia? „Wydaje się, że jest zarazem tak i tak – odpowiada. Kto widzi, że wszyscy inni definiują go jako tego, kto uczynił daną rzecz, temu nie pozostaje nic innego, jak swoją dumę wyrazić w utożsamieniu się z tym czynem, czyli, jak mówimy, «nie odwrócić się od niego». Nie może nieustannie prosić, by uznano go za tego, kim chciałby być, nie mogąc jednak żądać tego uznania. Jest przecież rzeczywiście tym, kto to zrobił, i nie może nikogo zmusić do dokonania takiego przewartościowania, którego on sam dokonałby, gdyby mu na to pozwolono. Z drugiej strony: jak można w odniesieniu do niego dokonać przewartościowania, jeśli on sam go nie czyni? Jak mogę przebaczy obrazę, jeśli ktoś ją nadal kontynuuje? Jak można przebaczyć komuś, kto nie prosi o przebaczenie?”[26]

---

[25] R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 287.

[26] Tamże, s. 288.

Wyjście z „paradoksu wzajemnego priorytetu" Spaemann upatruje w koncepcji zła jako owocu zawinionego zaślepienia. Każdemu z nas, z racji bycia „tylko" człowiekiem, przysługuje prawo do „ontologicznego przebaczenia". Każdy z nas w jakimś stopniu pozostaje w ciemności i „nie wie, co czyni". Każdy z nas w jakimś stopniu jest niespełnioną obietnicą, to znaczy nie potrafi drugiemu „oddać tego, co się jemu należy". Każdy z nas, w którymś momencie potrzebować będzie również moralnego przebaczenia. Świadomość tego właśnie faktu oraz przekonanie, że nawrócenie jest równoznaczne ze „zwrotem ku jasności", która ma w sobie naturalną siłę przyciągania, powoduje, że ofiara skłonna jest do udzielenia przebaczenia, które antycypuje zmianę. Przebaczający decyduje się zatem nie czekać, ale z własnej inicjatywy rezygnuje z patrzenia na innego tylko w ten sposób, w jaki go doświadcza. Daje mu tym samym szansę, aby również on sam spojrzał na siebie inaczej. Mamy wówczas do czynienia z „przebaczeniem zaliczkowym", które wszakże pozostaje odwoływalne, jeśli na ofiarowane: „Wiem, że taki naprawdę nie jesteś", pada odpowiedź: „A jednak taki właśnie jestem i chcę takim pozostać". Przebaczenie trafia wówczas w pustkę. „Zaliczkowe przebaczenie" jest poniekąd łącznikiem między „przebaczeniem ontologicznym" a „przebaczeniem moralnym". Żadne z nich nie znosi jednak asymetrii stron. Równość wzajemnego uznania przywrócona zostaje dopiero za sprawą pojednania.

Oczyszczanie pamięci

Jeśli przebaczenie w wymiarze społecznym i politycznym ma doprowadzić do trwałego pojednania między zwaśnionymi wspólnotami, wymaga uruchomienia pewnych sprzyjających temu mechanizmów. Pierwszym z nich jest procedura „oczyszczenia pamięci", dzięki której możliwe staje się zdobycie pewnego rodzaju wolności w stosunku do przeszłości. „Trud przebaczenia – pisze Jan Paweł II – nie jest jedynie skutkiem wydarzeń współczesnych. Przeszłość pozostawiła nam ciężkie brzemię przemocy i konfliktów, od których niełatwo się uwolnić. Nadużycia, ucisk i wojny stały się przyczyną cierpień niezliczonych istot ludzkich; nawet jeśli przyczyny tych bolesnych zjawisk należą już do za-

mierzchłej przeszłości, ich skutki pozostają żywe i tragiczne, podsycając lęki, podejrzenia, nienawiść i rozłamy między rodzinami, grupami etnicznymi, całymi narodami”[27].

Celem procesu „oczyszczania pamięci” nie jest zapomnienie minionych wydarzeń, ale ich przywołanie po to, by móc je odczytać w nowy sposób i nadać im nowy sens. Oczyszczanie z założenia nie jest likwidacją pamięci, lecz przypominaniem sobie po to, aby zaleczyć rzeczywiste i symboliczne rany, wyzwolić się z „przymusu powtarzania” i popełniania wciąż tych samych błędów. Nie zapomnieć, ale pamiętać w taki jednak sposób, aby przebaczenie stało się możliwe, a uznanie tego, co minione, za minione, stawało się nadzieją na przyszłość. Pamięć powinna być w tym celu przepuszczona przez jakiś rodzaj filtru, który pozwoli spojrzeć na przeszłość w taki sposób, aby zrodziło się szczere pragnienie przyszłości bardziej godnej człowieka.

„Oczyszczanie pamięci” jest przeciwieństwem nieszczerej postaci zapominania, które posługuje się wykrętami, gdyż nie zmierza do uzdrowienia chorej pamięci historycznej, ale do wyparcia z pamięci świadomości „straty” i przeniesienia jej do podświadomości[28]. Paul Ricoeur używa w tym kontekście słów zaczerpniętych z języka freudowskiej psychoanalizy, takich jak: „przepracowanie”, „przerobienie”, „praca wspominania”, „praca żałoby”, które wskazują na dynamiczny charakter całego procesu. Terminy te stosuje w doniesieniu do pamięci zbiorowej, poszukując na tym poziomie odpowiednika sytuacji patologicznych.

Niemiej oczyszczanie pamięci wiąże się z pewnym rodzajem aktywnego zapominania, lecz nie samych wydarzeń, których ślady winny być troskliwie chronione, „ale długu, którego ciężar paraliżuje pamięć i w następstwie zdolność twórcze-

---

[27] Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju*, 6, dz. cyt., s. 254.

[28] „Paradygmatycznym przykładem tego rodzaju zapominania jest, oczywiście, sposób, w jaki w pierwszych dwóch dziesięcioleciach po drugiej wojnie światowej «zapomniano» o Holokauście w Niemczech (i nie tylko). Pamięć o tym była tak niebezpieczna i potwornie bolesna – zarówno dla ofiar, jak i dla sprawców (a czasami nawet dla świadków) – że przez dłuższy czas nie była dopuszczana do świadomej pamięci” [F. R. Ankersmit, *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest,* Polska Sztuka Ludowa. Konteksty 3–4 (262–263) 2003, s. 27–28].

go przenoszenia się w przyszłość. Zapomnieniu ulega nie minione wydarzenie, zbrodniczy czyn, ale jego sens i jego miejsce w całościowej dialektyce świadomości historycznej"[29]. Zapominanie długu jest częścią pracy odżałowywania utraconych obiektów miłości. Chodzi więc o takie przypominanie sobie, które poprzez towarzyszące mu zapominanie długu powoduje oczyszczenie pamięci z bolesnych wspomnień, z wszelkich uczuć gniewu i pragnienia zemsty, które kładzie kres żałobie. Jest to wyzwalanie siebie i innych spod wpływu kolektywnej traumy, która zdaje się determinować przyszłość; uwalnianie się od kompleksu ofiary. Fakt „bycia ofiarą" ustawia bowiem jednostkę czy zbiorowość w stosunku do innych na bardzo wygodnej pozycji – daje prawo do skarżenia się, protestowania, żądania. Niesie ze sobą przywilej, który czyni z reszty świata dłużnika. Przyjęcie takiej roszczeniowej postawy w żaden jednak sposób nie pomaga w rozwiązaniu rzeczywistych problemów i w doprowadzeniu do pojednania między zwaśnionymi stronami.

Dzięki re-lekturze dziejów te same fakty historyczne mogą nabrać innego znaczenia, a tym samym wywierać inny wpływ na życie obecnego pokolenia. To, co było powodem chluby, może stać się przestrogą, to zaś, co wstydliwie było ukrywane w „tajnym archiwum pamięci", może stać się inspiracją do wyrażenia prośby o przebaczenie. Każda ze wspólnot ma swoją własną, subiektywną pamięć, w której przechowuje wspomnienia chwalebnych i przykrych wydarzeń. Jej treść jest pilnie strzeżona i w niezmienionej niemal formie przekazywana z pokolenia na pokolenie: w rodzinie, w szkole, w kościele, w mediach. Jest to historia dumy i doznanych upokorzeń, odmalowana najczęściej w barwach czarno-białych. Wszystkie wstydliwe momenty zostały starannie z niej wyparte. Inni pojawiają się w niej jedynie jako ludzie okazujący nam podziw lub jako nasi dręczyciele. „Tymczasem to, co świętujemy pod mianem wydarzeń założycielskich – pisze Ricoeur – to w istocie akty przemocy, uprawomocnione po fakcie przez chwilowy porządek. Co dla jednych stanowiło chwałę, dla innych było źródłem upokorzenia. Świętu jednych odpowiada żałoba drugich".[30] Ponieważ

---

[29] P. Ricoeur, *Pamięć – zapomnienie – historia.* W: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1995, s. 41.

[30] P. Ricoeur, *Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona*, Polska Sztuka Ludowa. Konteksty 1–2 (260–261) 2003, s. 46.

nie istnieje żadna historyczna wspólnota, która by nie powstała w efekcie wydarzeń porównywalnych do wojny, manichejska czerń i biel całkowicie rozmija się z historyczną prawdą, a zarazem czyni historię pułapką bez wyjścia.

Archiwum zbiorowej pamięci, to miejsce, w którym pieczołowicie chroni się rzeczywiste i symboliczne rany. Aby wymknąć się z objęć tej złej pamięci, trzeba być zdolnym do wprowadzenia jakiegoś istotnego *novum* w bieg dziejów. Pierwszym krokiem prowadzącym ku wyzwoleniu od „nadmiaru pamięci" jest próba obiektywizacji historycznego przekazu, połączona z uczeniem się wrażliwości sąsiadów. Chodzi o uwalnianie się od ideologicznego zniekształcenia rzeczywistości, od pochopnych i stronniczych sądów, o wysiłek zrozumienia punktu widzenia dominującego we wspólnocie uważanej dotąd za wrogą. Ten sposób re-lektury dziejów prowadzi do odkrycia, że błędy nigdy nie są po jednej tylko stronie. Przekonujemy się o tym, w jak wielkim stopniu nasze własne obrazy historii są subiektywne, jak często były wypaczane czy wręcz manipulowane; jak bardzo nasza pamięć jest selektywna i zideologizowana; w jak wielkim stopniu historia „dozwolona", historia oficjalna, wyuczona i celebrowana publicznie jest „narzuconą opowieścią", służącą legitymizacji władzy i porządku, opowieścią podporządkowaną umocnieniu wspólnotowej tożsamości poprzez zamknięcie jej na „obcych"; w jak wielkim stopniu zapatrzenie we własne cierpienie czyni nas niewrażliwymi i wręcz każe nam zapomnieć o cierpieniach innych.

Nie tylko każdy indywidualnie ponosi odpowiedzialność za deformację pamięci. Również jako członkowie zbiorowości ludzie ulegają pokusie owego *curvatio in seipsum* – skoncentrowania się na sobie. Nadużycia zbiorowej pamięci bywają także efektem świadomej manipulacji ze strony elit odpowiedzialnych za los wspólnoty, które nie zawsze wiążą interes narodowej wspólnoty oraz własnej grupy z wartością prawdy i dobra. Mogą być wreszcie efektem świadomie prowadzonej „polityki pamięci", nawet jeśli nie jest ona motywowana nieczystymi intencjami. „Zamach na pamięć (…) nie jest jedynie specjalnością reżimów totalitarnych; jest udziałem wszystkich gorliwych wyznawców chwały"[31]. Także tych, którzy stawiają sobie znacznie skromniejsze cele, jak choćby uwolnienie własnej wspólnoty politycznej

[31] Tamże, s. 49.

od poczucia odpowiedzialności za zbrodnie[32]. Wreszcie stajemy wobec trudności jakie sprawia nam sama historia, jako nauka. „Praca historyka, jak każda praca nad przeszłością – pisze Tzvetan Todorov – nigdy nie polega jedynie na ustalaniu faktów, ale także na wybieraniu niektórych spośród nich jako ważniejszych i bardziej znaczących od innych, a następnie na wiązaniu ich ze sobą; jednak ta praca selekcji i kombinacji nieuchronnie kieruje się poszukiwaniem nie prawdy, ale dobra”[33].

Przeciwstawianie prawdy i dobra w badaniach historycznych jest tezą dość kontrowersyjną, niemniej samo rozróżnienie wymiaru prawdziwościowego i wymiaru pragmatycznego pamięci zasługuje na uwagę. Jak podkreśla Ricoeur, dyskurs o pamięci toczy się na dwu równoległych torach: prawdziwościowej ambicji stawiającej sobie za cel wierność epistemiczną wspomnienia wobec tego, co rzeczywiście się wydarzyło, oraz użycia pamięci, postrzeganej jako praktyka, względnie technika zapamiętywania. Pamiętanie może być więc rodzajem powrotu przeszłości, ale także uprawianiem przeszłości[34]. Warto jednak zauważyć, że każda kultura oparta na przykazaniu pamięci ma wbudowaną w siebie także zasadę selekcji, pozwalająca rozróżnić fakty znaczące od niemal całkowicie pozbawionych znaczenia dla danej wspólnoty[35].

Problem winy

Poszukiwanie prawdy o przeszłości, próba wspólnego nazywania zła i zbrodni, a także dążenie do ich naprawienia, nie tylko nie są sprzeczne z przebaczeniem,

---

[32] Zdzisław Krasnodębski wspomina o obecnej – jego zdaniem – w polityce niemieckiej próbie kształtowania „nowej pamięci” o drugiej wojnie światowej. Wiąże się ona z dekontekstualizacją zbrodni, koncentracją na własnych cierpieniach i sentymentalizacją stosunku do nich. [Z. Krasnodębski, *Zmiana pamięci historycznej i polityki historycznej w Niemczech*. W: P. Kosiewski (red.), *Pamięć i polityka zagraniczna*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2006, s. 37].

[33] T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris 1995, s. 150. Za: P. Ricoeur, Nadużycia pamięci naturalnej, dz. cyt., s. 49.

[34] Por. P. Ricoeur, *Nadużycia pamięci naturalnej*, dz. cyt., s. 49.

[35] Por. Y. H. Yerushalmi, *Znaczenie w historii, pamięć i pisanie historii. Podstawy biblijnej i rabiniczne*, Polska Sztuka Ludowa. Konteksty 1–2 (260–261) 2003, s. 58.

ale przebaczenie wręcz się ich domaga. Powtórzymy: jeśli czyniliśmy zło, gdyż w najgłębszym tego słowa znaczeniu „nie wiedzieliśmy, co robimy", nawet jeśli wydawało się nam, że doskonale wiemy, uznanie własnej nieuwagi, niewrażliwości, odkrycie prawdy pomaga nam niejako się obudzić, odkryć, że mogliśmy wiedzieć, a wówczas także uznać naszą poprzednią niewiedzę za winę, od której chcemy się uwolnić. U podstawy tego sposobu myślenia tkwi przekonanie, że nie tylko jako indywidualna osoba, ale również jako członek wspólnoty, a w pewnym sensie także sama wspólnota, jesteśmy w stanie zdystansować się w stosunku do naszych przeszłych zbrodni. Nie tylko wobec przeszłego „ja", ale także wobec przeszłego „my" potrafimy odnieść się z rezerwą. Nie tylko potrafimy powiedzieć: „już taki nie jestem", ale również jako wspólnota jesteśmy w stanie powiedzieć: „już tacy nie jesteśmy". Zakłada to, oczywiście, że patrząc na historię i kulturę wspólnoty, z którą się identyfikujemy, potrafimy zdystansować się do pewnych przeszłych wydarzeń, które uznajemy za haniebne, jak również do pewnych treści obecnych, na przykład, w literackich dziełach czy podręcznikach szkolnych, które – naszym zdaniem – uczyniły nas jako zbiorowość podatnymi na zbrodnie czy też obojętnymi wobec zbrodni. Suponuje wreszcie, że jako wspólnota potrafimy prosić o przebaczenie, to znaczy o pozwolenie na to, aby „być odtąd innymi".

Odkrycie własnej winy ma fundamentalne znaczenie, gdyż tylko wówczas można szczerze prosić o przebaczenie. Rozpoznanie własnej winy objawia się u sprawcy w postaci wewnętrznego niepokoju, wyrzutów sumienia, które powodują, że człowiek pragnie winę tę wyznać, niejako wyrzucić z siebie, aby móc na nowo zaznać spokoju. Nie zawsze jednak tak się dzieje. „Niektórzy po popełnieniu grzechu pozostają całkiem spokojni i nie przejmują się swoim grzechem, ani też nie mają najmniejszej świadomości uczynionego zła, lecz żyją, jakby się nic nie stało. Tacy ludzie z pewnością nie mogą powiedzieć: «Grzech mój jest zawsze przede mną». Kiedy natomiast człowiek, który zgrzeszył, boleje i trapi się z powodu swego grzechu, kiedy dręczą go wyrzuty sumienia i męczy się nieustannie oraz doznaje rozdarcia w swoim wnętrzu, które potępia jego czyn, wówczas słusznie woła: «Moje kości nie zaznają spokoju z powodu mych grzechów…». Kiedy więc stawiamy przed oczyma naszego serca popełnione grzechy, przyglądamy się każdemu z nich z osobna, uznajemy je, wstydzimy się i żałujemy

tego, cośmy zrobili, wtedy wstrząśnięci i przerażeni słusznie mówimy, że nasze kości nie doznają spokoju z powodu naszych grzechów"[36]. Problem z wyznaniem winy czy grzechu, może więc wynikać – obok wspomnianej już trudności z wiarą w miłosierdzie – z faktu, że człowiek nie ma najmniejszej świadomości uczynionego zła. Ciągle zatem opowiada się po jego stronie. Szczere i swobodne wyznanie winy nie wystarczy, by otrzymać rozgrzeszenie, ale wystawienie siebie na widok publiczny kształtuje pewną postawę: „kto by się zobowiązał wszystko powiedzieć, zobowiązałby się nie czynić nic takiego, co trzeba zmilczeć"[37]. Szczerość wobec innych gwarantuje szczerość wobec samego siebie. „Ci, którzy kryją je [błędy] drugim, kryją je zwykle i sobie"[38].

Uznanie się za sprawcę zła nie ma służyć zacieraniu różnic między krzywdzicielem a pokrzywdzonym, i rozmywaniu w ten sposób odpowiedzialności. Niekiedy dysproporcja między złem zadanym a złem doznanym jest tak radykalna, a następstwo przyczynowo-skutkowe tak oczywiste, że klasyczny podział ról: oprawca – ofiara, jest jak najbardziej uzasadniony. Ale nawet wówczas zło nie jest wyłącznie po jednej stronie. Biskupi polscy, tłumacząc wiernym fakt wystosowania listu do niemieckiego episkopatu, pisali: „Jesteśmy przekonani, że gdyby nawet tylko jeden Polak okazał się człowiekiem niegodnym, gdyby nawet tylko jeden w ciągu historii spełnił czyn niegodny, już mielibyśmy powód do wyrażenia: «przepraszamy», jeżeli chcemy być narodem ludzi szlachetnych i wielkodusznych, narodem lepszej przyszłości"[39]. Szczególnym powodem, jaki mają chrześcijanie do takiego właśnie traktowania problemu winy jest „eucharystyczny filtr", poprzez który powinna przechodzić ich pamięć[40].

[36] Orygenes, *Homilie o Psalmach*, Florencja 1991, s. 277–279. Za: *Jan Paweł II, Benedykt XVI rozważają: Psalmy*, Rosikoń Press, Warszawa 2006, s. 152.

[37] M. de Montaigne, *Próby*, III, 5, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 89.

[38] Tamże, s. 89.

[39] *Słowo biskupów polskich o listach do Episkopatów na temat Millenium*. W: *Listy pasterskie Episkopatu Polski* 1945–1974, Éditions du Dialogue, Paris 1975, s. 437.

[40] „Kościół musi jedynie żyć tym, co zawarte jest w pamięci sakramentalnej" – twierdzi Gerhard Lofhink (G. Lohfink, *Najbardziej znaczącą chwilą Kościoła jest wspomnienie*. W: E. Piotrowski, T. Węcławski (red.), *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 679). Pamięć sakramentalna nie jest dziełem Kościoła, ale jest mu ofiarowana przez Boga. Sam Bóg chce, aby właśnie te uobecniane wciąż na nowo w każdej eucharystycznej celebracji wydarzenia chrześcijanie stali mieli przed oczyma. Aby nieustannie żyli

Pomocnym w zrozumieniu postawy gotowości do artykulacji prośby o przebaczenie może być dokonane przez Karla Jaspera w odniesieniu do kwestii niemieckiej odpowiedzialności za Holokaust rozróżnienie czterech typów winy. Oprócz omówionej już kategorii winy metafizycznej oraz winy moralnej, wymienia on także winę kryminalną i winę polityczną. W przypadku winy kryminalnej chodzi o obiektywnie stwierdzalne czyny przestępcze, które są wykroczeniem przeciw jednoznacznym prawom. Odpowiedzialność za nie ponoszą jedynie ci, którzy osobiście się ich dopuścili. Nie przechodzi ona na innych, nawet jeśli zostały dokonane „w imieniu państwa". Właściwą instancją, która dokonuje oceny stanu obiektywnego i stosuje do niego odpowiednie przepisy prawa jest niezależny sąd. On też wymierza karę, przy czym nie jest konieczne, aby winowajca uznał, że został słusznie ukarany[41].

Wina polityczna polega na współodpowiedzialności obywatela za skutki działalności państwa, którego władzy podlega i którego ład decyduje o jego życiu, stwarzając mu także gwarancję bezpieczeństwa. Łączy się ona z winą moralną, gdyż to wady moralne leżą u podstaw sytuacji, w których ludzie nieprawi dochodzą do władzy i w których krzewi się przestępstwo. „Niezliczone drobne akty opieszałości, wygodnego przystosowania, łatwego usprawiedliwienia nieprawości, niedostrzegalnego jej popierania, współudziału w tworzeniu klimatu publicznego, którzy szerzy zamęt i który dopiero umożliwia zło, wszystko to pociąga za sobą skutki warunkujące winę polityczną za okoliczności i zdarzenia"[42]. Do zaistnienia winy politycznej przyczynić się może zarówno fałszywa absolutyzacja władzy, jak i przeciwieństwo tej postawy, to znaczy pomniejszanie jej znaczenia w życiu jednostek i społeczeństw, przez co człowiek nie wypełnia właściwie swo-

wspomnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i w kontekście tych właśnie wydarzeń porządkowali swoją pamięć i relacje z bliźnimi. Śmierć Jezusa ujawnia przemoc kryjącą się nie tylko w dziejach Izraela, ale w każdej kulturze. Przemoc skierowaną przeciwko Niewinnemu. Spojrzenie na krzyż przypomina, że w świecie stale potrzebne jest przebaczenie, gdyż ludzie tak naprawdę nie wiedzą, co czynią. Ale pamięć o męce i śmierci Jezusa umierającego w opuszczeniu osądza także naszą obojętność na cierpienie drugiego człowieka. Eucharystia skłania bowiem nie tyle do wspominania własnych cierpień, co do pamięci o cierpieniach drugiego człowieka. Przypomina o własnej niewrażliwości, która zadawała rany także wówczas, gdy nie byliśmy tego świadomi. Skłania do uważniejszego wejrzenia we własne sumienie, aby móc szczerze prosić o przebaczenie.

[41] Por. K. Jaspers, *Problem winy*, dz. cyt., s. 80–83.

[42] Tamże, s. 81.

jej porcji odpowiedzialności za los państwa. „Odmowa współpracy w kształtowaniu stosunków władzy, odmowa udziału w walce o władzę w służbie Prawa, jest podstawową winą polityczną, a zarazem winą moralną. Wina polityczna staje się winą moralną, ilekroć władza niszczy sam sens władzy: urzeczywistnianie prawa, ethos i nieskazitelność własnego narodu”[43]. Jeśli więc w wyniku masowej bezczynności obywateli, bądź ślepego posłuszeństwa dochodzi do wynaturzenia władzy, jeśli za sprawą dążenia do osobistych korzyści, bądź też na skutek entuzjastycznych uniesień dochodzi do przejęcia władzy w państwie przez potencjalnych zbrodniarzy, wina polityczna staje się także winą moralną.

Winą polityczną można obarczyć wszystkich obywateli państwa, ale nie wolno tego czynić tak w przypadku winy kryminalnej, jak i moralnej. „Nonsensem jest oskarżanie o jakąś zbrodnię narodu jako całości. Przestępcą jest zawsze jednostka. Nonsensem jest też moralne oskarżenie narodu jako całości. Nie istnieje charakter narodowy w tym sensie, by każdy członek tego narodu z osobna charakter ten posiadał”[44]. Jeśli więc zrezygnujemy z fałszywej substancjalizacji narodu – dowodzi Jaspers – stwierdzimy, że: „Pomijając odpowiedzialność polityczną, niemożliwa jest wina zbiorowa jakiegoś narodu lub jakiejś grupy w obrębie narodu – ani wina z tytułu przestępstwa, ani wina moralna, ani wina metafizyczna. (…) Jeśli [zaś] idzie o winę moralną i metafizyczną, nikogo nie obowiązuje uznanie jakiegoś ziemskiego trybunału”[45].

Pomijanie różnic odnośnie typu i stopnia odpowiedzialności jest jeszcze innym źródłem wewnętrznych trudności, na jakie natrafia próba wyartykułowania przyznania się do winy i prośby o przebaczenie.

Obowiązek restytucji

Rozpoznane zło wymaga naprawy. Sprawiedliwość powinna być przywrócona. „Przebaczenie jest przeciwieństwem żywienia urazy i pragnienia zemsty – pi-

[43] Tamże, s. 82.

[44] Tamże, s. 85.

[45] Tamże, s. 86.

sze Jan Paweł II – ale nie sprawiedliwości"[46]. Jednak, jako realista, zaraz dodaje: „w miarę możliwości"[47]. Zwraca przy tym uwagę, że żadna kara nie powinna deptać niezbywalnej godności człowieka, a droga do skruchy i rehabilitacji zawsze powinna pozostać otwarta. Niedopuszczalne jest zatem traktowanie kary jako możliwości legalnego dokonania aktu zemsty. W swojej analizie nawiązuje do powołanych w Republice Południowej Afryki Komisji Prawdy i Pojednania, której członkowie stawali przed trudnym dylematem „wymiany" niepełnej prawdy o dokonanych zbrodniach w zamian za pełne przebaczenie, a więc za całkowite odstąpienie od nałożenia sankcji. Jan Paweł II stwierdza, że jeśli ściślejsze trzymanie się miary sprawiedliwości miałoby zaostrzyć sprzeczności i jeszcze bardziej utrudnić proces pojednania, odstąpienie od niej staje się wymogiem realizmu. „Nierzadko zdarza się, że władze niektórych krajów, mając na uwadze podstawowe dobro, jakim jest pokój, zgadzają się udzielić amnestii wszystkim, którzy publicznie przyznają się do przestępstw popełnionych w okresie zamętu. Taka inicjatywa zasługuje na pozytywną ocenę jako wysiłek zmierzający do podjęcia odpowiednich kroków w celu nawiązania przyjaznych relacji między niedawnymi stronami konfliktu"[48].

W różny sposób można komentować decyzje oparte na politycznym kompromisie. Można stwierdzić, że są to sytuacje, w których ludzka sprawiedliwość, zawsze krucha i niedoskonała, zdana na egoizm i ograniczenia zarówno osób, jak i całych grup, musi zostać uzupełniona przebaczeniem. Wszak w efekcie gwałtownych konfliktów zawsze pozostaje „resztka przeszłości", której nie można całkowicie wyeliminować ani zmienić w coś dobrego. Można dowodzić, że chodzi tu jedynie o porzucenie zbyt wąsko rozumianej sprawiedliwości, która z samej definicji powinna zwrócona być na innych. Altruistyczny wymiar cnoty sprawiedliwości sprawia, że myśląc o wyrównywaniu rachunków i strat nie skierowujemy uwagi w pierwszym rzędzie na siebie, lecz na innych. Ricoeur każe nam najpierw spojrzeć w przeszłość: „Obowiązek pamięci jest obowiązkiem oddania poprzez wspomnienie sprawiedliwości komuś innemu niż podmiot. Jesteśmy dłużnika-

[46] Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*, 3, dz. cyt., s. 306.

[47] Tenże, *Przebacz, a zaznasz pokoju*, 5, dz. cyt., s. 252–253.

[48] Tamże, 5, s. 253.

mi tych, którzy nas poprzedzili i winniśmy im część nas samych”[49]. Dług wobec przeszłości nie sprowadza się jedynie do obowiązku zachowania materialnego śladu minionych wydarzeń. W znacznie większym stopniu jest to zobowiązanie do „przeglądu spuścizny” i oddania przez to sprawiedliwości ofiarom. „Wśród tych, wobec których jesteśmy dłużni, moralne pierwszeństwo mają ofiary. (…) Ofiara, o której tu mowa, to inna ofiara, ofiara inna niż my sami”[50].

Sprawiedliwość wobec historii i spłata długu wobec ofiar przeszłości innych niż my sami powiązana jest ściśle z przyszłością i sprawiedliwością wobec następnych pokoleń. Również wobec tych, którzy przyjdą po nas mamy pewien „dług”. Myśląc o ludziach, którzy nas poprzedzili i tym, co pozostawili nam po sobie używamy słowa „tradycja” (łac. *tradere*). Wskazuje ono na czynną funkcję pamiętania i przekazywania innym tego, co zostało zapamiętane. Z tym zaś wiąże się odpowiedzialność za zawartość pamięci, za treść, jaką się przekazuje następnemu pokoleniu. Dochodzimy tu do pytania o cel wspomnianego „uprawiania przeszłości”. Czy stanowi go wyłącznie poszukiwanie prawdy historycznej, czy także pożytku dla życia? Wydaje się, że w procesie pojednania chodzi przede wszystkim o umożliwienie życia w trwałym pokoju ludziom obecnie żyjącym, a nie wyłącznie o oddanie sprawiedliwości zmarłym. To z uwagi na żyjących i tych, którzy przyjdą po nich pojawia się potrzeba wygaszania konfliktów i dążenia do rzeczywistego pojednania. Wymaga to niekiedy wręcz hojności w przebaczeniu. Przebaczenie dotyczy bowiem przeszłości, podczas gdy pojednanie dotyczy przyszłości.

Praktyka polityczna stosowana w procesach pojednawczych bywa rozmaita, począwszy od swoistego „paktu zapomnienia”, prowadzącego do „spalenia przeszłości” i „zbiorowej amnezji” zastosowanego w Hiszpanii, religijnych rytuałów oczyszczenia wykorzystywanych w Mozambiku, po Komisje Prawdy i Pojednania w Republice Południowej Afryki czy trybunały międzynarodowe w Ruandzie. Wydaje się, że nie ma w tym zakresie jakiegoś jednego powszechnie obowiązującego wzorca, a te, które z punktu widzenia europejskiego wydają się najlepsze, w odmiennych warunkach wydają naj-

[49] P. Ricoeur, *Nadużycia pamięci naturalnej*, dz. cyt., s. 52.

[50] Tamże, s.52.

gorsze rezultaty[51]. Nie do przyjęcia wydaje się wyłącznie taki rodzaj instytucjonalnej amnezji, która nie jest jedynie aktem łaski i decyzją o odstąpieniu od ścigania zbrodni (np. na skutek jej przedawnienia), ale zachęca do takiego zachowania, jakby przestępcze zdarzenie w ogóle nie miało miejsca.

Nowe rządy próbują w jakiś sposób kompensować niedoskonałość oferowanej sprawiedliwości wypłacając odszkodowania, oferując dostęp do edukacji, opieki zdrowotnej, budując memoriały, czy też podejmując inne formy materialnej i symbolicznej restytucji. Jednak aby osiągnięty pokój i pojednanie były trwałe, różnice między wspólnotami, odkryte za sprawą poprawnego odczytania historii i nabytej dzięki temu nowej wrażliwości, powinny zostać przez nie zaakceptowane i uszanowane, poczucie naruszonej godności – odzyskane, a sprawiedliwość – w stopniu, w jakim to możliwe, przywrócona. Wszelkie bowiem próby zacierania prawdy o przeszłości, cierpieniach i wzajemnej winie, czynić będą pokój jedynie pozornym, grożąc wciąż nowymi eksplozjami przemocy w przyszłości.

Przypominanie sobie historii i próby jej obiektywizacji nie są jedynie czymś w rodzaju grzebania w koszu z brudną bielizną. W pamięci, tak własnej, jak i niedawnego przeciwnika, ukrytych jest także wiele pięknych świadectw heroicznej wierności ludzkiej godności, przekraczającej niekiedy ustanowioną przez konflikt granicę wrogości. Część z nich uległa zapomnieniu, wiele zaś było ludziom całkowicie niedostępnych, gdyż stanowiły część „dziedzictwa wrogów". Dzięki prowadzącej do usuwania uprzedzeń polityce pojednania stają się one częścią wspólnej pamięci. Tym samym nasze dziedzictwo zostaje wzbogacone.

Przypominając o winach Kościoła Jan Paweł II przywoływał także piękne karty trudnej historii. W tym kontekście wspominał, na przykład, o nieskazitelności osobistego życia Jana Husa i jego staraniach o kulturowy i moralny postęp narodu.[52]

---

[51] Na przykład, zastosowanie europejskich standardów w procesach o ludobójstwo w Ruandzie spowodowało, że oskarżeni o zbrodnie spokojnie oczekiwali w stosunkowo dobrych warunkach, aż wymrą ich ofiary oraz świadkowie zarażeni HIV i pozbawieni opieki medycznej.

[52] Jan Paweł II, *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel.* Przemówienie na spotkaniu ze światem kultury i przedstawicielami różnych Kościołów i wyznań, Praga, 21 kwietnia 1990 r., 5, ORpol 5 (123) 1990, s. 23.

W encyklice *Ut unum sint* zachwycał się wspólnym świadectwem męczenników okresu komunizmu pochodzących z różnych i wciąż podzielonych Kościołów.[53] Nie wolno także zapominać, że przejmującej Liturgii z 12 marca towarzyszyła Liturgia z 7 maja 2000 r., w której przypomniano, że wiek XX był nade wszystko wiekiem męczenników za wiarę. Nawet archiwa Instytutu Pamięci Narodowej kryją nie tylko przeszłość, o której chcielibyśmy zapomnieć, ale także świadectwo heroicznych ofiar, o których, z uwagi na potomnych, pamiętać warto. Życia tych, którzy skompromitowali się w przeszłości również nie należy traktować, jako całkowicie zamkniętego rozdziału. „Bóg objawia swą sprawiedliwość, przemieniając grzeszników w sprawiedliwych" – pisze Jan Paweł II[54]. Św. Ambroży dopowiada niejako: „Wielką jest łaska Boga, jeśli wyznają Go ci, którzy się Go zaparli. Niechaj więc nikt nie traci ufności, niech nikt nie rozpacza, że z powodu dawnych występków nie otrzyma już nagród Bożych. Umie Bóg zmienić swój wyrok, jeśli będziesz umiał naprawić swą winę".[55]

[53] Por. Jan Paweł II, *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel*. Przemówienie na spotkaniu ze światem kultury i przedstawicielami różnych Kościołów i wyznań, Praga, 21 kwietnia 1990 r., 5, ORpol. 5 (123) 1990, s. 23; Tenże, Encyklika *Ut unum sint*, 84. W: Tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1998, s. 1062–1063.

[54] *Jan Paweł II, Benedykt XVI rozważają: Psalmy*, s. 154.

[55] Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, 2, 33, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 64.